

# Évolution de la pensée politique arabe au Proche-Orient depuis juin 1967

Monsieur Olivier Carré

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Carré Olivier. Évolution de la pensée politique arabe au Proche-Orient depuis juin 1967. In: Revue française de science politique, 23<sup>e</sup> année, n°5, 1973. pp. 1046-1079;

doi : <https://doi.org/10.3406/rfsp.1973.393507>

[https://www.persee.fr/doc/rfsp\\_0035-2950\\_1973\\_num\\_23\\_5\\_393507](https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1973_num_23_5_393507)

---

Fichier pdf généré le 24/04/2018

## Abstract

Trend in Arab political thought in the Near East since June 1967, by Olivier Carré

Since the Six-Day War, the two most prominent lines of Arab political thought in the Near East have been, on the one hand, the Palestinian theories of the Arab revolution and, on the other, the Islamisation of the Arab socialism inherited from Nasser. The basic texts put out by the Popular Front for the Liberation of Palestine (PFLP) and the Popular and Democratic Front for the Liberation of Palestine (PDFLP), and also the more moderate studies carried out by intellectuals close to el Fatah and the Palestine Liberation Organisation give a new lease on life to political susceptibilities characteristic of the Near East. The "Palestinian revolution" is deliberately seen as both local and provincial on the one hand, and as national-Arab and non-state on the other. In seeking Islamisation, Arab socialism has the benefit of the social and political thinking of the Moslem Brothers. Arab socialism and Islamic socialism come together, their priority being an economic project of obvious urgency. The political intransigence and fanaticism of the Brothers has diminished. This reasonable resurgence of what is authentic in Islam is perhaps the opportunity for a fervour capable of mobilizing the Arab masses. Each of these trends contests, in its own way, the political thinking inherited from the West. Some Arab thinkers have used the catastrophe of June 1967 to carry out analyses of the basic structures of present-day Arab societies: community feeling, "poetic" mentality and, in particular, the original experience of national identity. Sociological reflections which are sufficiently independent of ideological pressures to help provide an understanding of a phenomenon such as "Arab nationalism", for example.

[Revue française de science politique XXIII (5), octobre 1973, pp. 1046-1079.]

## Résumé

Evolution de la pensée politique arabe au Proche-Orient depuis juin 1967, par Olivier Carré

Les deux courants de pensée politique arabe au Proche-Orient les plus marquants depuis la guerre des Six jours sont, d'une part, les théories palestiniennes de la révolution arabe, et, d'autre part, l'islamisation du socialisme arabe hérité de Nasser. Les textes fondamentaux du FPLP et du FDPLP, mais aussi les études, plus modérées, d'intellectuels proches du Fath et de l'OLP redonnent vie à des sensibilités politiques proche-orientales caractéristiques. En effet, la "révolution palestinienne" est vue expressément à la fois comme locale, provinciale, d'une part, et, d'autre part, comme nationale-arabe, et non comme étatique. Quant au socialisme arabe en quête d'islamisation, il bénéficie de la pensée sociale et politique des Frères musulmans. Socialisme arabe et socialisme islamique se rejoignent, avec en priorité un projet économique d'une urgence évidente. L'intégrisme et le fanatisme politiques des Frères se sont estompés. Cette remontée raisonnable de l'authenticité islamique offre peut-être la chance d'une ferveur mobilisatrice des masses arabes. Ces deux évolutions, chacune à sa façon, contestent la pensée politique héritée de l'Occident. Quelques penseurs arabes ont profité de la catastrophe de juin 1967 pour analyser les structures profondes des sociétés arabes actuelles : communautarisme, mentalité "poétique", et surtout expérience originale de l'appartenance nationale. Réflexions sociologiques assez indépendantes des pressions idéologiques pour aider à saisir un phénomène comme le "nationalisme arabe", par exemple.

[Revue française de science politique XXIII (5), octobre 1973, pp. 1046-1079.]

# ÉVOLUTION DE LA PENSÉE POLITIQUE ARABE AU PROCHE-ORIENT DEPUIS JUIN 1967

OLIVIER CARRÉ

LA PENSÉE POLITIQUE ARABE évolue-t-elle vers ce qui nous apparaît rationnel, réaliste, compréhensible? Une pareille évolution préparerait les peuples arabes à des accords de paix définitifs avec Israël, quitte à sacrifier une bonne fois la cause des Palestiniens, tout comme naguère l'Etat français jugeait préférable de sacrifier à son intérêt propre pour le long terme la communauté française d'Algérie. Or, comme l'on sait, les initiatives conjointes de Nasser — chef arabe de la négociation Rogers — et de Hussein — « sacrificateur » de la résistance palestinienne — à l'été 1970, n'ont réussi à emporter l'adhésion ni des peuples arabes ni du peuple israélien. Si l'opération n'était pas crédible, c'est, pour une grande part, que la pensée politique arabe est marquée, depuis juin 1967, par deux courants qui ne vont guère dans le sens du « réalisme » qu'attendent beaucoup d'Occidentaux et d'Israéliens<sup>1</sup>.

Le premier courant est celui de la résistance palestinienne, avec ses théories de la révolution palestinienne et arabe. L'intrusion de ces théories ranime à la fois et bouscule les mouvements idéologiques établis tels le ba'athisme, le nassérisme et le communisme. La pensée politique arabe de gauche se développe, depuis l'après-guerre des six jours, en fonction de l'idéologie palestinienne de révolution. Un tel développement, nous le verrons, ne favorise guère ce que nous entendons

1. Ainsi dans l'anthologie, en langue arabe, de l'Israélien Josofât HARKABI, *Tayyàràt fî al-siyàsa wa-al-ijtimà'al-'arabî ba'ad hazîràn 1967*. Tel-Aviv, Dâr al-nashr-al-'arabî, 1971 (Trad. du titre: Les courants de la politique et de la société arabes depuis juin 1967). De même dans les chroniques de Nissim REJWAN, en Israël, dans *New Outlook*, notamment au vol. XV, n° 8, octobre 1972: 27-34. Dans les deux cas, on est à l'affût de l'occidentalisation des Arabes et, espère-t-on, de leur réaliste volonté de coopérer avec Israël.

## *Evolution de la pensée politique arabe*

par réalisme. Le deuxième courant marquant consiste dans l'évolution du socialisme arabe de Nasser vers le socialisme islamique hérité des Frères musulmans. Un nationalisme arabe porteur d'un socialisme d'inspiration islamique ne prépare sans doute pas, lui non plus, à ce réalisme politique qui consisterait, pour chaque Etat arabe, à renoncer aux mythes panarabe et panislamique.

Le « réalisme politique » qu'en général nous attendons des Arabes procède, il est vrai, d'un raisonnement dont la prémisse est le principe de l'Etat national. Or au Proche-Orient les loyautés des individus et des groupes s'adressent-elles à des Etats-nations, ou bien plutôt, d'une part à des ensembles provinciaux restreints, et, d'autre part, à un vaste ensemble qui oscille entre la grande communauté arabe et la communauté musulmane mondiale ? De telles sensibilités valent éminemment, nous semble-t-il, en Asie arabe. Quant à l'Etat national égyptien, peut-être ne fait-il exception qu'en apparence, du fait qu'il coïncide avec la province du Nil inférieur. Sa prestigieuse histoire arabo-musulmane depuis le VIII<sup>e</sup> siècle, montre combien cette province nilotique se sent concernée par la vaste communauté arabe et musulmane<sup>2</sup>.

Cette hypothèse qui n'est pas neuve<sup>3</sup> nous semble expliquer à la fois le succès et le contenu tant de l'idéologie palestinienne de la révolution, que de l'idée d'un socialisme arabe d'inspiration islamique. Aussi tâcherons-nous de mieux la formuler, avec l'aide d'analyses sociologiques de penseurs arabes actuels. En effet plusieurs esprits ont pu risquer, après le désastre de juin 1967, des critiques assez vives, ou tout simplement obtenir le droit de publier des manuscrits jusqu'alors interdits par les censures étatiques. Ces ouvrages venaient à point, car chacun, au moins l'espace de quelques mois, fut alors poussé à jeter tout voile et à connaître la vérité de sa société, en-deçà des différents systèmes idéologiques. Cela représente, si l'on veut, un troisième courant marquant de la pensée politique arabe récente, plus important peut-être, moins connu aussi de ce côté-ci de la Méditerranée.

2. Peut-être Anouar ABDELMALEK, dans *Idéologie et renaissance nationale*, Paris, Anthropos 1969, comme dans *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Seuil, 1970, minimise-t-il le thème national-arabe, au profit de celui de l'édification nationale égyptienne socialiste, ou bien au profit de la doctrine « tiers-mondiste » du « nationalitarisme ». Cf. RODINSON (M.), *Marxisme et monde musulman*. Paris, Seuil, 1972, pp. 142-143.

3. Nous en trouvons une expression rénovée dans : CHEVALLIER (Dominique), *La Société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*. Paris, Geuthner 1971, Préface et p. 26, etc. ; KHADDURI (Majid), *Political trends in the Arab world. The role of ideas and ideals in politics*. Baltimore and London, J. Hopkins, 1970, pp. 26-27. Précisons que, dans cet article, nous n'entendons nullement faire le point des études orientalistes actuelles, mais faire connaître quelques ouvrages arabes récents, qui, la plupart, sont venus enrichir la bibliothèque de la Fondation nationale des sciences politiques.

## I. LES THÉORIES PALESTINIENNES DE LA RÉVOLUTION

Les principales organisations de résistance existaient depuis plusieurs années et leurs orientations idéologiques mûrissaient déjà quand l'événement de juin 1967 a provoqué l'accélération et la cristallisation de ces orientations. La poursuite des hostilités par la résistance, en même temps que la diffusion de ses textes idéologiques, entre l'été 1967 et l'automne 1970, ont exercé une influence considérable dans le monde arabe. Or chaque citoyen de chaque Etat arabe vaincu aurait fort bien pu se serrer autour de son gouvernement, de son Etat, en laissant les autres, et notamment les Palestiniens, s'en sortir tout seuls. L'activité et l'idée de résistance palestinienne auraient alors dû ne rencontrer qu'un faible écho dans les peuples syrien, libanais, jordanien, égyptien, etc. Tel ne fut pas le cas, bien au contraire, et les chefs d'Etat ont dû tenir compte du prestige de la Résistance au point de sacrifier parfois, pour un temps, l'intérêt de leurs Etats. Pourquoi ? C'est que, d'une part, la Résistance concurrence directement tout Etat arabe qui a interrompu les hostilités pour sauver, bien mal d'ailleurs, son territoire et son gouvernement. Et d'autre part — ce qui est la même chose, lue plus en profondeur — elle exprime à la fois une loyauté provinciale restreinte, et une ample et profonde loyauté nationale arabe.

Voyons d'abord d'un coup d'œil rapide les textes fondamentaux du Front populaire de libération palestinienne (FPLP) et du Front démocratique et populaire (FDPLP), qui représentent la pensée la plus révolutionnaire de la résistance, celle aussi qui, graduellement, a inspiré de plus en plus les congrès du Conseil national palestinien. Puis nous nous pencherons sur des écrits plus modérés émanant des milieux, fort divers, du Fath et de l'Organisation de la libération palestinienne (OLP). Enfin, nous aurons intérêt à signaler les réactions des formations établies à cette intrusion idéologique palestinienne.

### Résistance et révolution selon le FPLP et le FDPLP

La doctrine du FPLP<sup>4</sup> comporte premièrement une théorie de la révolution anti-impérialiste en Palestine, dans une optique mondiale.

4. *Al-Istrâtiyya al-siyâsiyya wa-al-tanzîmiyya* (La stratégie politique et organisationnelle), Beyrouth, 1969. Pour une « analyse conceptuelle » systématique des textes de base, et sur l'évolution de la résistance palestinienne entre 1936 et 1970, cf. CARRÉ (Olivier), *L'idéologie palestinienne de résistance, Analyse de textes* (1964-1970), Paris, Armand Colin, 1972.

## *Evolution de la pensée politique arabe*

Cette révolution, c'est actuellement la guerre populaire animée par l'idéologie marxiste-léniniste et organisée par le parti révolutionnaire, en l'occurrence le FPLP. Deuxièmement, le FPLP a une théorie de la lutte des classes. Cette lutte germe dans la misère extrême du peuple palestinien. Elle se fortifie et s'affirme dans l'expérience de résistance, car la Résistance est d'abord une éducation sociale et culturelle du peuple en armes. La Résistance lutte donc contre plusieurs ennemis à la fois : Israël, l'impérialisme, le sionisme, les capitalistes et les classes exploitantes arabes. Impérialisme et Etat israélien sont liés de très près, et le sionisme mondial soutient Israël et l'aide, depuis longtemps déjà, à expulser et à opprimer le peuple palestinien. Certes, affirme le FPLP, il y a une très forte cohésion des patriotes israéliens qui, tous, défendent à mort leur survie nationale. Cependant, au sein d'Israël, une classe exploitée importante est susceptible de faire la révolution, de menacer l'unité de l'Etat israélien, de contrecarrer le mouvement sioniste et de soutenir l'idée d'une Palestine nouvelle. D'autre part, parmi les classes exploitantes arabes, la petite bourgeoisie arabe ou palestinienne est utilisable dans la phase de lutte patriotique<sup>5</sup>, pourvu qu'on l'empêche de prendre les commandes de la Résistance. L'objectif de cette dernière, en effet, est l'accession au pouvoir des ouvriers et des paysans, eux seuls, en Palestine comme dans le monde entier. Le FPLP annonce enfin, au sein du mouvement révolutionnaire mondial, une Palestine égalitaire pour Juifs et Arabes, et intégrée dans la nation arabe. En effet le nationalisme arabe représente, pour le FPLP, une inspiration et une fin fondamentales, qu'il tâche d'accorder à la théorie marxiste-léniniste. Si Mao Tsé-toung et le général Giap sont les autorités le plus fréquemment citées, l'inspiration baathiste est au moins aussi importante.

Nâyîf Hawâtméh, chef du FDPLP<sup>6</sup>, en organisant autrement les mêmes principes, et en privilégiant le thème de la démocratie, entend dépasser le nationalisme arabe lui-même. Le peuple palestinien, dit-il, a droit à l'indépendance dans tout son propre pays. Il faut donc une lutte patriotique palestinienne, qui sera soutenue par la petite bourgeoisie nationale. Toutefois Hawâtméh se concentre sur l'analyse des contradictions de classe. Les masses exploitées sont éveillées par l'idéologie

5. Dans la suite de cet article, nous distinguons, dans la traduction, entre l'appartenance nationale (*wataniyya*) syrienne, égyptienne, etc. et le nationalisme de la nation arabe (*qawmiyya*). Nous rendrons donc la première par : patriotisme, et le second par : nationalisme, ou nationalisme arabe, et national-arabe. Nous évitons le néologisme : nationalitaire, nationalitarisme ; cf. note 2.

6. HAWATMEH (Nây'îf), *Harakat al-muqàwama al-filastiniyya fi wâq'ihâ al-râhin : dirâsa naqdiyya* (Le mouvement de la résistance palestinienne dans la situation actuelle. Etude critique), Beyrouth, 1969. Cette plaquette rassemble les rapports adressés par Hawâtméh au sixième congrès du Conseil national palestinien, de septembre 1969.

critique. Grâce à un programme correct, elles se livrent et se livreront à la révolution, qui débute par la guerre populaire. Celle-ci constitue l'ouvrage propre du peuple et, sur un horizon de révolution mondiale, elle est une fin en soi. Si la petite bourgeoisie lui est utile, radicalement toutefois elle refusera une guerre populaire de longue durée. Ainsi, pour Hawâtméh comme pour le FPLP, la lutte patriotique n'est qu'un échelon de la lutte des classes exploitées. La révolution, sur laquelle débouchera cette lutte, est le pendant exact de l'impérialisme, localement incarné dans l'agression sioniste.

Mais, ajoute Hawâtméh, dans la phase actuelle de la révolution, qui est la guérilla des commandos et des milices, le plus important c'est la démocratie. C'est elle qui doit régler les différends idéologiques au sein de la Résistance et assurer le régime quotidien de la guérilla palestinienne. C'est grâce à elle que l'on devra liquider et remplacer le commandement petit-bourgeois exercé par le Fath et par l'OLP. La guérilla palestinienne est une école quotidienne de démocratie. Quant à l'avenir, c'est la démocratie qui exige la mutation de l'Etat israélien en un Etat palestinien démocratique, sans chauvinisme et sans confessionnalisme politique — ce qui est tout autre chose que la perspective multiconfessionnelle des déclarations du *Fath*. Par conséquent, il n'y aura plus besoin d'une partition territoriale. Cet Etat démocratique abolira à la fois le sionisme — mais non la culture juive, précise Hawâtméh — et l'arabisme réactionnaire — mais non pas, bien sûr, la culture arabe. Cette idéale Palestine ne sera plus dominée par une classe privilégiée. Ce sera « un Etat palestinien de démocratie populaire »<sup>7</sup>, paré des beautés de la révolution en marche. Il servira de base, non plus à l'impérialisme mondial, mais à la révolution mondiale, par le relais d'une nation arabe unifiée entièrement anti-impérialiste et non bourgeoise. A la réalisation de ce projet sont conviés les révolutionnaires du monde entier, et singulièrement les groupes israéliens non sionistes et anti-impérialistes (Hawâtméh pense au groupe « Matzpen », notamment.)

Cependant, dira-t-on, comment donner pleine valeur aux droits politiques et culturels de l'ethnie juive dans une Palestine intégrée à la nation arabe ? Hawâtméh entend dépasser à la fois le chauvinisme juif et le chauvinisme arabe. Il propose, il annonce, un Etat épuré de tout nationalisme exclusif, un Etat pour ainsi dire dénationalisé. Et la nation arabe elle-même, Hawâtméh la voit sous la forme d'un Etat, fédéré ou confédéré, démocratique, populaire, révolutionnaire, mais sans

7. *Op. cit.*, p. 167.

## *Evolution de la pensée politique arabe*

caractère nationaliste. Point d'Etats nationaux, dirons-nous, mais un Etat palestinien démocratique et populaire intégré à un Etat arabe unifié démocratique et populaire. Plus de nationalités (*qawmiyyât*) en Palestine, mais une citoyenneté (*wataniyya*) palestinienne unique. A la différence du FPLP, Hawâtméh n'utilise pas en bonne part le terme : nationalisme (*qawmiyya*), mais il l'associe au concept péjoratif de : chauvinisme<sup>8</sup>.

Ainsi les théories palestiniennes de pointe font appel aux deux loyautés dont nous parlions. Les solidarités locales restreintes, tout comme la large solidarité arabe, voire proche-orientale, sont comme vivifiées par le formidable mythe de la révolution mondiale qui, au Proche-Orient, sera et palestinienne et arabe. Cette mondialité là, qui n'a plus pour prémisse l'Etat national, redonne vigueur, sans contradiction, aussi bien au sentiment national - arabe qu'à la solidarité locale — en l'occurrence palestinienne. Concédonc que l'invitation de Hawâtméh à une sorte de « dénationalisme » bouleverse le sens de cette double loyauté, mais c'est bien sur elle qu'il s'appuie encore. Quant aux Etats du monde arabe actuel, il n'en est question que de manière négative, car ils sont censés avoir contribué à disperser les Palestiniens et, en même temps, à diviser la nation arabe.

### **Patriotisme, nationalisme et socialisme, dans les cercles palestiniens modérés**

A l'OLP et au Fath, ou dans les cercles indépendants, on s'effarouche souvent des théories de la lutte des classes et de la révolution mondiale contre la bourgeoisie. On parlera d'une Palestine laïque plutôt que populaire, dans un langage qui s'inspire de la tradition démocratique occidentale. Ainsi, dit Nabil Sha'âth<sup>9</sup>, « la population de cette nouvelle Palestine inclura tous les Juifs résidents et tous les Palestiniens, qu'ils soient exilés ou soumis à l'occupation, qui choisiront de vivre en Palestine en acceptant un statut égal pour tous, sans droits spéciaux ni privilèges ». Cette Palestine fera partie intégrante d'un « futur territoire arabe fédéral ». Dans cette fédération arabe unie, les Palestiniens juifs jouiront de « pleins droits politiques, culturels, religieux ». Le conférencier précise ensuite que « le triste article 6 de la Charte na-

8. Sur les 167 pages de l'op. cit., Hawâtméh n'utilise jamais en bonne part le terme : nationalisme (*qawmiyya*).

9. SHA'ATH (Nabil), « La Palestine future ». *Colloque de l'Association générale des universitaires palestiniens (G.U.P.S.)*, Kuweit, 13-17 février 1971. Reproduit en langue anglaise dans *Al Fateh* 3 (1), mars 1971 : 8-9 et 15.



tionale palestinienne » devra être amendé en conséquence<sup>10</sup>. La solution démocratique est possible aujourd'hui puisque la population juive de Palestine et la population palestinienne dispersée ou résidente sont à peu près égales. Quant au régime politique, et au système économique, « une véritable application de la démocratie d'un Etat requiert l'entière participation démocratique des résidents juifs pour décider de la forme de gouvernement de la nouvelle Palestine ». Le conférencier estime que tous les mouvements de résistance palestinienne, y compris le Fath, sont d'accord avec de telles vues.

Dans la Cisjordanie occupée elle-même, la voix de Abû Shalbâya et de ses amis, bien qu'exprimant des vues différentes, est de la même veine, puisque, dans le premier ouvrage politique publié depuis 1967 dans la Jérusalem arabe, il milite pour un Etat palestinien en Cisjordanie et à Gaza qui coexisterait avec Israël et serait ultérieurement intégré dans une « Union des Républiques arabes qui inclura ledit Etat palestinien, l'ensemble des Etats arabes actuels, et aussi des Etats de minorités nationales tels que les Juifs en Palestine », etc.<sup>11</sup>. Comme N. Sha'âth, il cherche une coexistence. Moins ambitieux, il ne croit pas à la possibilité d'un Etat judéo-palestinien unitaire, mais à celle d'une confédération.

Quant à ceux des Palestiniens qui, plus ou moins marxistes, se sentent concernés par le Fath et l'OLP, voici à peu près leurs idées<sup>12</sup>. La guerre des partisans palestiniens s'enracine dans un sentiment patriotique profond. C'est ce qui importe, car l'essentiel d'une guérilla réside dans l'homme et dans ses énergies intérieures. Peu importe que, géographiquement et démographiquement, la Palestine ne soit ni le Viet-Nam ni l'Algérie. La résistance palestinienne n'est pas encore une lutte de classe. Ultérieurement un parti prolétarien pourra se constituer et « transformer le mouvement de libération patriotique en une révolution démocratique à orientation socialiste »<sup>13</sup>. Mais cela n'est pas certain, car dans les pays arabes la classe prolétaire consciente est très faible. D'autre part, le prolétariat israélien, quant à lui, n'est pas automatique-

10. Voici l'article 6 de la Charte nationale palestinienne du 17 juillet 1968 : « Les Juifs qui résidaient normalement en Palestine jusqu'au début de l'invasion sioniste seront considérés comme palestiniens. »

11. ABU SHALBAYA (Muhammad), *Lâ salâm bi-ghayr dawla falistiniyya* (Pas de paix autrement que par un Etat palestinien), Jérusalem, 1971, p. 86. Thèse reprise récemment, l'auteur faisant état du refus par les autorités israéliennes d'occupation de la création d'un Parti palestinien de Cisjordanie, dans : *Al-tariq ilâ al-khalâs wa-al-hurriyya wa-al-salâm* (La voie vers le salut, la liberté et la paix), Jérusalem, 1972.

12. Cf. 'ALLUSH (Nâjî), *Al-Thawra al-falistîniyya. Ab'âduhâ wa-qadâyâhâ* (La révolution palestinienne. Dimensions et problèmes), Beyrouth, 1970.

13. *Op. cit.*, p. 29.

## *Evolution de la pensée politique arabe*

ment anti-impérialiste et anti-sioniste. Une telle analyse critique assez clairement le gauchisme d'un Hawâtméh.

L'une des grandes questions débattues en 1969-1970 dans les publications arabes, c'était celle du rapport entre le patriotisme local (palestinien en l'occurrence) et le nationalisme arabe. Allûsh affirme que c'est le peuple arabe tout entier qui lutte en Palestine, et que les bases militaires de la guérilla en pays arabe ne sont pas des bases extérieures. Toute la nation arabe est mobilisée, et les armées arabes régulières doivent se préparer à une guerre complète dont le terrorisme palestinien n'est que l'un des aspects. Il faut même préparer toute la population arabe à une guerre populaire généralisée. Voilà comment la lutte palestinienne, locale certes, aura « une existence nationale-arabe », et « la Palestine sera le chemin de l'unité arabe »<sup>14</sup>. En conséquence, il faut mettre fin à la politique traditionnelle des Etats arabes, qui s'exerça toujours au détriment des Palestiniens. C'est la révolution palestinienne qui remplacera le nassérisme, en détruisant toutes les « théorisations étatiques »<sup>15</sup>. Il faut en même temps se méfier ajoute Allûsh, des purs nationalistes-arabes, selon lesquels la province restreinte n'aurait aucune consistance propre, de sorte qu'il ne faudrait rien entreprendre avant l'unification étatique totale de la nation arabe. En réalité, conclut-il, la révolution palestinienne est l'incarnation locale, concrète et non utopique du nationalisme arabe en marche.

Ainsi Allûsh, à propos de l'expérience palestinienne, décrit les deux traits que nous estimons caractéristiques des sensibilités politiques proche-orientales. La révolution palestinienne est vue expressément comme provinciale et nationale-arabe à la fois, mais non étatique. Aurait-elle, en conséquence, une force mobilisatrice plus adéquate à la réalité arabe que les idéologies établies qui, selon Allûsh, sont trop étatiques et d'un nationalisme arabe trop abstrait ?

### **Les réactions de la gauche arabe aux idées palestiniennes de résistance et de révolution**

Les théoriciens du nationalisme arabe sont particulièrement réceptifs aux idées palestiniennes. « La question palestinienne ne diffère pas de la question nationale-arabe ... Elle en est toutefois le point le plus impor-

14. *Op. cit.*, p. 49.

15. *Op. cit.*, p. 60.

tant », écrit Michel Aflâq, le fondateur et secrétaire général du Ba'ath<sup>16</sup>. La défaite de juin 1967, selon lui, est due essentiellement à l'immense retard de la société arabe : il faut s'attaquer à ce retard et prendre le temps qu'il faudra<sup>17</sup>. Toutefois c'est le massacre d'Amman en septembre 1970 qui, estime Aflâq, est beaucoup plus grave, pour la nation arabe dans sa marche vers l'unité et le socialisme, que le désastre de juin 1967, parce que, à Amman, l'impérialisme intervient, contre toute la nation arabe, du sein même des Etats arabes. Aussi « le chemin de la victoire passe-t-il par Amman »<sup>18</sup>, à l'aide de cette « lutte populaire armée » que le Ba'ath préconisait déjà il y a 25 ans, assure Aflâq<sup>19</sup>. Davantage même, écrit un autre ba'athiste, le combat palestinien est la seule chance qui reste à la nation arabe pour forger son unité nationale ; celle-ci en effet a absolument besoin d'un combat, dur, long, commun<sup>20</sup>. C'est alors seulement que l'unité nationale, accrue et devenue consciente, pourra aboutir à une unité politique réelle et permanente, car il ne s'agira plus d'une hégémonie étatique quelconque, comme ce fut le cas jusqu'à présent. Evidemment les penseurs du Ba'ath demandent aux Palestiniens de se garder d'une solution séparatiste<sup>21</sup>, puisqu'aussi bien la reconquête de la Palestine est impossible sans la mobilisation de toutes les capacités arabes<sup>22</sup>. Cette méfiance à l'égard de tout provincialisme (*qutriyya*) caractérise l'idéologie du Ba'ath, comme l'on sait, et sur ce point l'expérience palestinienne la bouscule quelque peu.

Les communistes arabes montrent un malaise beaucoup plus prononcé devant les théories palestiniennes qui, à leurs yeux, ne respectent pas les étapes de la révolution socialiste et communiste. Il est erroné, disent-ils, de prétendre édifier le socialisme au cours même de la lutte de libération patriotique<sup>23</sup>. La Résistance, « c'est des paroles sans contenu, des contenus sans définition »<sup>24</sup>, c'est « de l'idéologie pure et

16. AFLAQ (Michel), *Nuqtat al-bidâya. Ahâdîth ba'd al khâmîs min hazîrân* (Le point initial. Entretiens après le cinq juin), Beyrouth, 1971 (2<sup>e</sup> édition corrigée et augmentée), p. 65.

17. *Op. cit.*, pp. 60-61. Même idée chez le vieux théoricien du nationalisme arabe, qui n'est pas ba'athiste, ZURAYQ (Constantin), *Ma'nâ al-nakba mujaddida*. (La signification du désastre, une fois encore), Beyrouth, 1968.

18. AFLAQ (M.), *op. cit.*, p. 174.

19. *Op. cit.*, p. 178 et p. 65.

20. Cf. RAZZAZ (Munîf), *Al-wahda al-'arabiyya hal lahâ min sabil* (Y a-t-il une voie vers l'unité arabe ?), Beyrouth, 1971, pp. 49-52 ; puis pp. 28, 38-39.

21. *Op. cit.*, p. 47. Cf. AFLAQ (M.), *op. cit.*, p. 65.

22. Cf. ZURAYQ, *op. cit.*, pp. 90 sq. ; RAZZAZ, *op. cit.*, p. 44.

23. Cf. SHAFIQ (Munîr), *Hawla al-tanâqud wa-al-mumârâsa fi al-thawra al-falîstîniyya* (Contradiction et praxis dans la révolution palestinienne), Beyrouth, 1971.

24. MURQUS (Iliyâs) [Morqos, Elias], *Al-muqâwama al-falîstîniyya wa-al-mawqif al-râhin* (La résistance palestinienne et la situation actuelle). Beyrouth, 1971 : pp. 3, 57 ; etc.

## *Evolution de la pensée politique arabe*

simple », c'est « du gauchisme » ; « elle n'a aucun rapport avec le marxisme ». La « guerre populaire de libération » n'est qu'une « invitation au sinistre rite qu'elle charrie : la sépulture ». De toute façon, la cause palestinienne est déjà sacrifiée, pour la simple raison que « l'Egypte de la révolution a atteint l'âge de raison » constate encore E. Morqos. Les communistes arabes, même si tous n'ont ni l'autorité intellectuelle ni la sinistre lucidité d'un Morqos, tâchent de présenter de manière pas trop inacceptable pour l'opinion arabe, une vue étatique plutôt que nationale-arabe, des relations avec Israël.

L'Etat israélien est une réalité, disent-ils. C'est un Etat national. « Une nation israélienne existe ... et elle a le droit, à l'instar du peuple arabe, de déterminer son propre destin »<sup>25</sup>. Le parti communiste israélien — en majorité arabe — nommé Rakâh, exprime à peu près les mêmes idées<sup>26</sup>. Donc un Etat, si possible unitaire, réellement démocratique, en Palestine, est la solution d'avenir, concèdent les communistes arabes à la résistance palestinienne<sup>27</sup>. Mais il faudra au préalable que l'on parvienne en Israël à définir une nationalité israélienne, plutôt que juive comme telle<sup>28</sup>. Pour l'instant du moins, ajoute Sabri Abdallah, rien n'empêche une coexistence permanente entre l'Etat israélien et les Etats arabes, même sans reconnaissance mutuelle en bonne et due forme : l'expérience internationale en offre quelques exemples.

Le désaveu de « la révolution palestinienne » est la conséquence inévitable de ces vues communistes dans leur ensemble, même s'il ne s'exprime pas avec autant de brutalité que sous la plume de E. Morqos. Cette logique des Etats, caractéristique des communistes arabes, est peut-être la raison profonde de la présence, depuis peu, de ministres communistes dans les gouvernements égyptien, syrien et irakien.

En tout cas, nous voyons qu'aussi bien la ferveur pro-palestinienne des ba'athistes et autres nationalistes arabes, que la réserve ou l'hostilité des communistes et de plusieurs marxistes, s'accordent sur la nécessité d'une rencontre avec Israël d'une manière ou d'une autre. L'action et

25. DIMITRI (Adîb), *Al-marksiyya wa-al-dawla al-suhyûniyya* (Le marxisme et l'Etat sioniste), Beyrouth, 1971. L'auteur est un marxiste égyptien.

26. Cf. TUMA (Emile), « A propos de l'idée d'un Etat palestinien » (en hébreu), *Zo Haderek*, 11 mars 1970, sur le caractère définitivement binational de la Palestine et le droit à l'existence en Palestine du peuple juif résident. Traduction dans le *Bulletin n° 8 du Groupe de recherche et d'action pour le règlement du problème palestinien (GRAPP)* (M. Rodinson).

27. DIMITRI, *op. cit.*, p. 165.

28. SABRI 'ABDALLAH (Ismâ'il), *Fî muwâjahat Isrâ-il* (Confrontation avec Israël), Le Caire, 1969. L'auteur, devenu depuis ministre de la Planification, est l'unique militant de l'ex-Parti communiste égyptien présent dans le gouvernement égyptien actuel.

l'idéologie palestiniennes ont réussi à acclimater dans l'opinion arabe cette idée, qui nous semble neuve en tant qu'elle est publique et non plus seulement diplomatique ou réservée aux cercles communistes arabes depuis 1947. Le fougueux damascène S.J. 'Azm ne se contente pas, dans deux ouvrages fameux<sup>29</sup>, de faire le procès de tous les régimes arabes et de l'ensemble des partis communistes, ba'athistes, nassériens, il s'efforce encore de traiter de la question, essentielle selon lui, du nationalisme juif israélien ; celui-ci, estime-t-il, a des caractéristiques originales, et un dynamisme dont le sort funeste des Arabes témoigne amplement. Il y a en Palestine, écrit-il, depuis des années déjà, « une société israélienne intégrée, ayant des classes sociales définies et un Etat national moderne muni de toutes les institutions et de tous les instruments d'action requis »<sup>30</sup>. L'on s'efforce aussi, tentative neuve en terre arabe, d'analyser la psychologie collective juive israélienne, et l'on va jusqu'à reconnaître un sentiment national juif au sein de l'expérience séculaire d'antisémitisme<sup>31</sup>. Il faut donc, conclut-on, reconnaître dans Israël un Etat national de modèle européen, une nation en formation s'étant enfin incarnée dans un Etat, lequel à son tour fortifie le nationalisme. Ainsi l'idée tabou d'une nation juive et d'un nationalisme juif est abordée et publiquement présentée, alors que les communistes arabes — les moins anti-israéliens pourtant parmi les formations arabes, dès 1947 — se contentent encore de reconnaître une nationalité israélienne, non pas juive proprement dite, en formation, l'Etat israélien n'étant pas, à l'origine, le résultat d'une poussée nationale, mais d'une pure entreprise colonialiste européenne<sup>32</sup>.

Pour conclure, constatons d'un côté que l'idéologie palestinienne de résistance et de révolution, dans son succès relatif comme dans son contenu, correspond aux sensibilités politiques qui seraient spécifiquement proche-orientales : loyautés locales restreintes et, en même temps, loyauté envers la vaste nation arabe. Mais, d'un autre côté, plusieurs réactions arabes, notamment dans les milieux communistes, tâchent d'infléchir cette idéologie vers une logique fondée sur le concept de l'Etat national,

29. 'AZM (Sâdiq Jalâl), *Al-naqd al-dhâtî* (Autocritique) et *Naqd al-fikr al-dîni* (Critique de la pensée religieuse), Beyrouth, 1969. 2<sup>e</sup> édition du second titre en 1970, avec les documents des tribunaux, car l'auteur et l'éditeur passèrent en jugement après la première parution, avant d'être acquittés, en plein Beyrouth, capitale arabe de la libre expression !

30. 'AZM (Sâdiq Jalâl), dans *Shu'ûn falistîniyya* (Affaires palestiniennes), n° 12, août 1972, p. 203 [Beyrouth].

31. Cf. HAFNI (Qadrî), *Tajsid al-wahm. Dirâsât sîkulûjiyya li-al-shakhsiyya al-isrâ'îliyya* (L'incarnation d'une chimère. Etude psychologique de la personnalité israélienne). Le Caire, 1972.

32. Cf. par exemple SABRI ABDALLAH, *op. cit.*, (cf. note 26).

## *Evolution de la pensée politique arabe*

dont Israël est l'exemple à la fois prestigieux et hostile<sup>33</sup>. Fécondée à nouveau par les idées palestiniennes, la pensée politique de la gauche arabe oscillera peut-être, désormais, entre, d'un côté, une sensibilité politique nettement occidentalisée, que les communistes encouragent autant que les libéraux formés en Grande-Bretagne ou aux Etats-Unis, et, d'un autre côté, une sensibilité politique proche-orientale réveillée par la résistance palestinienne non étatique. Du coup, les théories gauchistes et maoïstes, véhiculées par certaines organisations palestiniennes, semblent s'acclimater aux sensibilités politiques proche-orientales<sup>34</sup>. Ne serait-ce pas que, précisément le concept européen d'Etat national n'est plus la prémisse de ces théories révolutionnaires ?

Dans ce débat entre d'une part l'idéologie palestinienne et d'autre part le Ba'ath, les communistes arabes, les groupes gauchistes et maoïstes, est-ce que le nassérisme est exclu ? Disons plutôt que le nassérisme, dès la défaite de Nasser en juin 1967, puis après la mort du maître en septembre 1970, se cherche, non pas dans la direction ba'athiste ni communiste, mais dans celle d'un socialisme d'inspiration islamique hérité des Frères musulmans. Examinons cette orientation qui nous a paru constituer le second trait marquant de la pensée politique arabe récente.

## **II. UN SOCIALISME ARABE EN QUÊTE D'ISLAMISATION**

Le nassérisme voulant être une fidélité à un grand homme, il tolère les deux orientations principales actuelles, l'une qui se réclame d'un socialisme arabe, et l'autre qui s'efforce de récupérer l'essentiel d'un socialisme islamique que les Frères musulmans ont naguère élaboré. Or il

33. Ainsi ZURAYQ, *op. cit.*, (cf. note 15) : « Les raisons de la victoire israélienne consistent dans le fait que le sionisme s'enracine dans la vie occidentale tandis que nous autres, pour la plupart, nous restons éloignés de cette vie ou hostile à elle », et tout aussi bien AZM, *Autocritique, op. cit.* (cf. note 27), sur la défaite de juin comme manifestation d'un immense sous-développement culturel, à la différence d'Israël.

34. Cf. l'expression, en France, de ces groupes, par le livre du HUSSEIN (Mahmoud). *La lutte des classes en Egypte*. Paris, Maspero, 1969, et par la récente revue en langue arabe, distribuée chez Maspero, *Al-Masira* — revue cataloguée en Egypte parmi les périodiques sionistes ! Les communistes syriens eux aussi, sont depuis 1966 inquiets de cette vague maoïste. Cf. BAKDASH (Khâlid), *Harakat al-taharrur al-watani wa-al-nidâl fi sabil-al-ishtirâkiyya* (Le mouvement de libération patriotique et le combat pour le socialisme), Beyrouth, 1971 : pp. 138 sq. (sur le rôle nul de Mao pendant la guerre des six jours).

semble bien que ce soit la branche islamique qui accapare l'héritage du nassérisme. Non point qu'il y ait un retour de l'intégrisme islamique des Frères, mais il s'agit plutôt de l'influence d'idées socio-politiques islamiques élaborées dans les milieux des Frères, sur le socialisme arabe hérité de Nasser. Du côté musulman, on est heureux d'avoir à nouveau voix au chapitre, et de l'autre côté on éprouve le besoin de racines doctrinales et historiques auxquelles suppléait souvent la personnalité de Nasser, homme d'action plutôt que de doctrine.

### Le socialisme arabe hérité du nassérisme

Il y eut quelques années de controverse assez libre en Egypte, juste avant juin 1967, entre les communistes égyptiens ralliés au quasi-parti unique nassérien (l'Union socialiste arabe), et d'autres penseurs formés au socialisme par l'expérience égyptienne postérieure aux nationalisations de juillet 1961. Qu'est-ce que le socialisme, le socialisme scientifique, le socialisme spécifique ou « authentique » (entendre : fidèle à la société historique qui le secrète et l'adopte), le socialisme arabe ? Qu'entendre, en terre musulmane, par propriété privée, nationalisation, propriété collective, coopération, planification économique ? Comment adapter le principe de la lutte de classe, comment définir le prolétariat en terre arabe ? Qu'est-ce que la lutte patriotique et nationale dans une optique socialiste ? Que deviendra la religion et singulièrement l'islam, qui est lié de si près à la culture et à l'histoire arabes ? Quel est l'apport du « socialisme islamique » dont les Frères musulmans ont élaboré une doctrine fervente ? Toutes ces questions furent débattues à la suite des premières études critiques de la Charte d'action nationale de 1962, document souvent considéré dans le Proche-Orient comme le credo du « socialisme arabe »<sup>35</sup>. Cette controverse permit à beaucoup d'intellectuels égyptiens de tendance laïque de justifier et de définir avec assez de précision leur « socialisme arabe ». Voici comment<sup>36</sup> :

Comme la nationalité arabe est, dit-on, essentielle à l'homme arabe, le socialisme du Proche-Orient arabe est arabe dans son essence. En outre,

35. Voir dans ABDEL-MALEK (A.), *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Seuil, 1970, p. 271, l'article du communiste égyptien Fu'ad Mursi, en 1966, qui terminait la controverse en question. Mursi fut ministre de l'Approvisionnement en 1971-1972.

36. Nous présentons ici, comme synthèse représentative, l'ouvrage de SAYF AL-DAWLA (Ismat), *Al-tariq ilà al-ishtirâkiyya al-'arabiyya*, Le Caire, 1968 (La voie vers le socialisme arabe) ; il y a d'autres ouvrages aussi représentatifs, bien sûr.

## *Evolution de la pensée politique arabe*

comme la nation arabe se veut une, il ne peut y avoir qu'un socialisme arabe, et non point une série d'expériences socialistes locales. En conséquence, le socialisme de Bourguiba est, en fait, un faux socialisme, tout comme le socialisme israélien ou un éventuel socialisme palestinien<sup>37</sup>. Pareillement, déclare-t-on, le marxisme est inadéquat, parce qu'il conteste radicalement les nationalismes, qui sont le propre de l'homme. C'est que le matérialisme dialectique ignore la primauté de l'homme. Le socialisme arabe ne saurait donc être la simple application arabe du socialisme marxiste, dit scientifique. En effet, on n'est vraiment scientifique, dit-on, que si l'on se fonde sur « le facteur fondamental des phénomènes sociaux ». Or, ce facteur est l'homme et la dialectique de l'homme, non pas la matière et la dialectique de la matière. C'est donc, conclut-on, le « socialisme humain » qui seul sera scientifique, grâce à la connaissance critique des sociétés humaines. La dimension nationale étant essentielle aux sociétés, le socialisme humain, selon les tenants du « socialisme arabe », ne sera pas uniforme, mais polymorphe, conformément à la vérité des nations. Voilà pourquoi le socialisme scientifique, c'est, dans la nation arabe, le socialisme arabe. C'est lui seul qui, pour l'homme arabe, découvre et suit « les lois globales et nécessaires des influences mutuelles, des mouvements et des évolutions qui déterminent la Nature-en-tant-que-l'Homme-y-est »<sup>38</sup>.

Qu'est-ce donc que le socialisme arabe ? « Il est la maîtrise du peuple (arabe) sur les moyens de production, grâce à la planification économique confiée à un Etat démocratique, en vue de réaliser le bien-être ». Le problème premier, c'est le développement économique de pays retardés. Toutes les richesses locales doivent être socialisées pour l'ensemble des Arabes. L'impressionnante force démographique égyptienne aussi bien que les ressources pétrolières considérables des émirats et royaumes, sont propriété arabe. D'autre part, le socialisme arabe sera étatique, sa grande tâche étant la planification autoritaire. Celle-ci réalise la maîtrise du peuple sur les moyens de production. Dans le socialisme arabe, dit-on encore, producteurs et ouvriers participent effectivement à la direction de la production, grâce à l'Etat, aucune classe n'ayant de rôle privilégié, pas même les ouvriers. Nous percevons nettement ici l'éloge du système de Nasser, qui comportait une assemblée nationale composée pour moitié d'ouvriers et de paysans.

37. C'est I. Sayf al-Dawla qui, en 1969-1970, donnait en Jordanie une série de conférences ayant pour objet l'intégration du « socialisme particulariste » palestinien dans le « socialisme arabe » unique.

38. *Op. cit.*, p. 45 ; puis p. 79.



Ce socialisme de la nation arabe a en effet pour modèle étatique l'Égypte nassérienne, et il débouchera, disent les nassériens, sur une Union des Républiques arabes socialistes, avec un gouvernement central assez fort pour appliquer une planification économique globale et pour « socialiser » — les auteurs entendent en fait « nationaliser » — tous les moyens de production de l'ensemble de la région. Tous les particularismes locaux, disent-ils, sont à exclure. Le seul ferment affectif sera le sentiment national-arabe, et l'objectif prioritaire un développement économique rapide et prestigieux en harmonie avec les valeurs propres de l'homme arabe. Quelles sont ces valeurs, et quel rôle peut y jouer l'islam, les tenants du socialisme arabe ne le disent guère. En quelques mots ils assurent que les valeurs islamiques favorisent à la fois le nationalisme arabe et l'humanisme socialiste. Ils utilisent à cette fin des concordismes assez grossiers, fréquents dans la production littéraire arabe progressiste. Par exemple, diront-ils, la tradition musulmane s'accorde bien avec la limitation de la propriété privée afin que, publique ou privée, toute propriété soit en définitive « propriété sociale », grâce à un système coopératif, c'est-à-dire de gestion collective en suivant la ligne du plan économique. Or l'islam n'est-il pas éminemment coopératif et social ? Davantage même, le vrai penseur musulman n'a-t-il pas le privilège de pouvoir être à la fois matérialiste et croyant ?<sup>39</sup>. De telles justifications, en général hâtives et mal informées, indiquent du moins le désir qu'éprouve ce socialisme arabe de s'enraciner dans des garanties islamiques qu'il aimerait connaître mieux et exploiter davantage.

### L'héritage du socialisme islamique

Le champ s'ouvrait donc à l'héritage des Frères musulmans. Certaines de leurs idées réapparaissent au cours de l'élaboration de la nouvelle Constitution égyptienne en 1971, et Kadhâfi se présente comme l'authentique interprète du nassérisme en identifiant socialisme arabe et socialisme islamique, interprétation pour le moins tendancieuse si l'on se souvient que l'expression « socialisme arabe » visait très précisément, dans la bouche de Nasser, à se démarquer à la fois du socialisme islamique et du socialisme marxiste. Quelles sont aujourd'hui les principales idées issues des Frères musulmans ?

39. 'UMMARA (Muhammad), *Al-Mâddiyya wa-al-mithâliyya fî falsafat Ibn Rushd* (Matérialisme et idéalisme dans la philosophie d'Averroës [1126-1198]), Le Caire, 1971. L'auteur, profitant d'une conférence de Garaudy au Caire sur « Socialisme et Islam », estime que le grand philosophe de Marrakech montre la voie en étant, comme il faut l'être aujourd'hui, « à la fois matérialiste... et croyant » (p. 13).

## *Evolution de la pensée politique arabe*

Ce sont, bien entendu, des thèmes que nous connaissons bien, en Occident, par les études, déjà anciennes, d'éminents orientalistes<sup>40</sup>. Ce que nous allons présenter ici, c'est un réseau de concepts socio-politiques musulmans exploités souvent de manière tendancieuse, dans une perspective apologétique et avec force concordismes. Ce réseau simple constitue un discours type, utilisable à volonté, et utilisé de plus en plus, tant par les auteurs musulmans cultivés, que par les penseurs arabes socialistes ou communistes<sup>41</sup>. Il se résume dans cet énoncé : socialisme et islam authentiques s'accordent parfaitement. Par rapport à la doctrine traditionnelle de la Cité musulmane, l'ensemble d'idées dont nous allons parler a d'une part un accent économiste, marqué par le socialisme étatique de Nasser, et d'autre part un accent nationaliste-arabe qui n'est plus contesté par l'universalisme musulman. Nous pouvons grouper ces idées autour de la question nationale, de la question sociale, et de la question politique.

### **Nationalisme et islam**

La première critique touche le sécularisme hérité de la société européenne contemporaine. Quant aux nationalismes européens, « ils remplacent Dieu comme facteur de cohésion des individus dans leur société... et la patrie prend la place de Dieu »<sup>42</sup>. L'Etat, en Occident, qu'il soit libéral et capitaliste ou totalitaire et socialiste, tient lieu d'Eglise. Enfin le marxisme se présente et s'impose comme « une religion de l'humanité, le genre humain total remplaçant et Dieu et l'Eglise », au nom de la Science<sup>43</sup>. Cette théorie s'est, dit-on, transmise au monde

40. Cf. notamment GARDET (Louis), *La cité musulmane*, Paris, Vrin, 1954 ; 2<sup>e</sup> édition augmentée, 1969.

LAOUST (Henri), « Le réformisme orthodoxe des *salafiyya* ». R.E.I. 1932 : 176-224 (sur les suites du mouvement réformiste musulman).

GIBB (H.A.R.), *Modern Trends of Islam*, Chicago, University Press, 1947.

SMITH (Cantwell), *L'islam dans le monde moderne*. Paris, Payot, 1962.

Nous ne pouvons pas, dans le cadre de cet article, indiquer dans quelle mesure le discours-type dont nous parlons est redevable à ces orientalistes, ni dans quelle mesure il interprète différemment plusieurs thèmes traditionnels de la pensée politique musulmane telle que la présentent les islamologues occidentaux.

41. Sur l'usage que font volontiers les communistes arabes des idées socio-politiques islamiques actuellement en cours, cf. RODINSON (Maxime), *Marxisme et monde musulman*. Paris, Seuil, 1972, pp. 172-174.

42. BAHYI (Muhammad), *Al-fikr al-islâmî wa-al-mujtama'al-mu'âsir* (La pensée islamique et la société moderne), 2 vol., Le Caire, 1970 : tome II, p. 26. L'auteur est à la fois théologien de l'université de l'Azhar et philosophe formé en Allemagne. Rallié au régime nassérien, il fut l'artisan de la réforme de l'Azhar en 1960-1961, avant de prendre le ministère des Waqf et des affaires islamiques en 1961-1964. Personnalité musulmane assez représentative du courant hérité des Frères musulmans.

43. *Op. cit.*, tome II, p. 35.

musulman, et la communauté musulmane (*umma*) se voit divisée en nationalismes multiples, tout comme la nation arabe doit affronter plusieurs Etats arabes. Pourquoi cela est-il advenu ? A cause d'un affaiblissement de la pensée islamique dès avant « l'invasion européenne », assure-t-on. Le remède est clair : au lieu d'une « pensée islamique malade... il faut restaurer l'islam comme troisième force mondiale »<sup>44</sup>, face aux nationalismes capitalistes et au marxisme. En effet le monde musulman n'a aucun motif intérieur pour singer l'Occident. La philosophie hégélienne de l'Etat et la divinisation marxiste du prolétariat sont une évolution « entièrement étrangère à l'Orient, à sa mentalité, à ses conditions d'existence et à sa vie propre »<sup>45</sup>. Autrement dit, l'authenticité ne réside pas dans le nationalisme mais dans « les valeurs islamiques »<sup>46</sup> et dans « la personnalité musulmane »<sup>47</sup>. Celle-ci se caractérise, affirme notre théologien philosophe, par l'absence de toute médiation religieuse ou politique entre la personne et Dieu, de sorte que le profond « sentiment de fraternité » musulmane n'est voilé, normalement, par aucun sentiment de classe ou de clan. Pourtant, précise-t-il, cette fraternité islamique ne se dilue pas dans un internationalisme sans racines locales et biologiques. Nous retrouvons ici une belle expression de la double fraternité, provinciale et restreinte d'une part, nationale et, virtuellement, mondiale, d'autre part. La fraternité « nationale » est ici musulmane et non pas arabe, mais les docteurs musulmans ralliés à Nasser identifient volontiers les deux, ou du moins ne les opposent plus<sup>48</sup>.

44. *Op. cit.*, tome II, p. 94.

45. *Op. cit.*, tome II, p. 95.

46. *Op. cit.*, tome II, p. 98.

47. AQQAD (Abbâs Mahmûd), *Al-shuyû'iyya wa-al-insâniyya fî shari'at al-islâm* (Communisme et humanisme selon la Loi de l'islam), Beyrouth, 1971 (2<sup>e</sup> édition), p. 366, puis p. 301.

48. Idée nettement enseignée aux jeunes Egyptiens depuis 1960, dans les dix manuels scolaires d'instruction musulmane. Par exemple, dans le manuel de la classe de cinquième primaire, pp. 60-62 : « ...O Dieu, mène-nous à l'unité ! Rassemble les Arabes en une unique nation ! » Dans la même optique que celle des auteurs de ces manuels, cf. *Actes de la Première Conférence du Conseil de la recherche islamique (Majma' al-buhûth al-islâmiyya)*, Le Caire, 1964, dont le thème est le socialisme « islamique et arabe ».

## Un socialisme d'inspiration islamique

L'expression : « socialisme islamique » a été fabriquée par certains Frères musulmans<sup>49</sup>, dont les écrits sont réimprimés aujourd'hui. Nous en dirons les traits essentiels.

Au préalable, bien entendu, cette doctrine sociale critique vivement le communisme<sup>50</sup>. Certes, il existe plusieurs points d'accord, en matière économique et sociale, entre l'islam et le communisme<sup>51</sup>. Mais ce dernier, par une erreur de principe, néglige toute religion, comme tout enracinement patriotique et national. Aussi ne tient-il pas compte de la religion sociale par excellence, l'islam<sup>52</sup>. Le système social de l'islam est en fait le seul et unique concurrent sérieux du marxisme. Il n'y a que deux types possibles de société : une société islamique, une société communiste<sup>53</sup>, et « c'est l'islam et les musulmans qui remporteront la victoire »<sup>54</sup>. Quels sont, du moins, les principes de cette société islamique idéale ?

Le principe de base, c'est que les biens sont confiés aux hommes en lieutenance (*khilâfa*). Aussi nul n'est-il totalement propriétaire d'aucun bien<sup>55</sup>, « l'homme ne possédant en définitive que le droit d'usage des biens »<sup>56</sup>. De là découle que la propriété privée a une nature sociale, et,

49. Cf. GHAZALI (Muhammad). *Al-islâm al-muftarâ 'alayhi bayn al-shuyû'iyyîn wa-al-ra'smâliyyîn* (L'Islam à la croisée des chemins entre les communistes et les capitalistes), Beyrouth, 1968 [Le Caire 1950], p. 10. L'auteur est aujourd'hui directeur au Ministère des affaires islamiques. Les ouvrages des autres Frères notoires, Qutb et 'Awda, que nous citerons, ont été réimprimés ces dernières années à Beyrouth ou à Tripoli de Libye, après de nombreuses rééditions entre 1950 et 1960. Cf. aussi le célèbre : SIBA'I (Mustafâ), *Ishtirâkiyyat al-islâm* (Le socialisme de l'Islam), Le Caire, s.d.; Damas 1959 ; et réimpressions à Beyrouth.

50. D'autres cercles musulmans, en Arabie séoudite notamment, militent par la plume contre le communisme, mais aussi contre toute espèce de socialisme. Cf. HAQQI (Ihsân). *Al-islâm aw al-shuyû'iyya?* Jeddah, 1970, qui est la présentation, la critique, et la traduction intégrale d'un ouvrage soviétique paru en 1956, à Moscou : *L'islam, ses bases et sa mentalité sociale*, par L.A. Klimovitch, cité dans RODINSON (M.), *Marxisme et monde musulman*, *op. cit.*, p. 166, note 17.

51. Cf. QUTB (Sayyid), *Ma'rakat al-islâm wa-al-ra'smâliyya* (La lutte entre l'Islam et le capitalisme). Beyrouth 1968 [Le Caire 1950] : p. 109 ; GHAZALI, *op. cit.* (cf. note 44), p. 10 : L'auteur déclare que les autorités égyptiennes, en 1946, l'accusaient d'être un communiste !

52. Cf. AQQAD, *op. cit.*, pp. 323-324 et 334.

53. *Op. cit.*, p. 357. Idée héritée en droite ligne de QUTB, *op. cit.* (cf. note 46) : pp. 25, 36, etc.

54. HAQQI, *op. cit.* (cf. note 45), p. 9.

55. Cf. BAHYI, *op. cit.* (cf. note 37), p. 102. Cf. NABHAN (Muhammad F.), *Al-ittijâh al-jamâ'i fi al-tashrî' al-iqtisâdî al-islâmî*, (L'orientation sociale de la législation économique islamique), Beyrouth, 1970 (thèse de doctorat d'un Syrien d'Alep, soutenue à l'Azhar, au Caire), pp. 117-120. Thème déjà développé chez QUTB (Sayyid), *Tafsîr âyât al-ribâ* (L'interprétation des versets coraniques sur l'usure), Beyrouth, s.d., p. 9.

56. 'AWDA ('Abd-al-Qâdir), *Al-mâl wa-al-hukm fi al-islâm* (La richesse et le pouvoir politique en islam), Beyrouth, 4<sup>e</sup> édition 1971 [Le Caire, 1951], p. 41.

par conséquent, une fonction sociale. C'est en ce sens seulement que l'islam reconnaît et exige le droit de propriété individuelle. Voilà pourquoi la Loi islamique (*sharî'a*) confère « aux pauvres des droits sur les biens des riches »<sup>57</sup>, par l'aumône canonique (*zakât*) qui, selon ces auteurs, s'apparente à un impôt sur les revenus et sur les capitaux. Cette obligation de la *zakât* est vue comme le pivot de la doctrine sociale islamique, comme la clef à la fois religieuse, morale, et juridique, de la solidarité sociale. C'est un principe vraiment révolutionnaire<sup>58</sup>. Les Frères musulmans et leurs héritiers estiment qu'à la *zakât* le Coran ajoute d'autres prescriptions du même ordre, qui autorisent un système fiscal étendu, nécessaire à un régime socialiste étatique. Ce sont les « dépenses pour Dieu ».

Un autre principe juridique dont ils font grand usage aussi, c'est l'intérêt commun (*maslaha*) qui, devant toujours l'emporter sur l'intérêt des individus, peut conduire à des confiscations ou expropriations provisoires<sup>59</sup>, ou même définitives si les droits des pauvres l'exigent et si l'intérêt commun requiert une refonte complète des structures sociales<sup>60</sup>. Enfin, dernier principe central, tout profit usuraire (*ribâ*) est sévèrement prohibé par l'islam. Certains limitent cette prohibition à des taux d'intérêt vraiment usuraires<sup>61</sup>. D'autres reconnaissent le *ribâ* dans tout prêt à intérêt, car cette opération assure, disent-ils, un profit sans travail et sans risque. Le système capitaliste est alors condamné en bloc comme « système de *ribâ* ». En revanche, l'on prétendra qu'il existe un système de placements libres et d'investissements utiles sans nulle trace d'intérêt automatique<sup>62</sup>. Ce système serait un système bancaire typiquement islamique.

De ces principes sociaux, les Frères musulmans et leurs héritiers tirent, d'une manière beaucoup plus poussée que les docteurs réformistes, une conséquence politique assez neuve, croyons-nous, en tradition musulmane classique<sup>63</sup>. Ils confient en effet au chef politique des pouvoirs

57. NABHAN, *op. cit.* (cf. note 50), p. 121, et sur la *zakât*, pp. 187-190.

58. Cf. BAHYI, *op. cit.* (cf. note 37), p. 103.

59. *Op. cit.*, p. 396 ; et NABHAN, *op. cit.*, p. 123.

60. Cf. QUTB, *Ma'rakat ... op. cit.* (cf. note 46) pp. 38 à 44. Notamment p. 43 : « L'Etat a le droit de disposer des propriétés individuelles sans autre limite que celle des besoins sociaux et de l'intérêt commun. »

61. Ainsi AQQAD, *op. cit.* (cf. note 42), p. 352, et de conclure : « Aucune législation moderne ne permet plus ce que l'islam interdisait déjà à l'encontre des usuriers. »

62. QUTB, *Tafsîr ... op. cit.* (cf. note 50) pp. 8 et 42 principalement et aussi p. 49 où il récuse l'opinion selon laquelle un intérêt modéré, de 4 à 10 % par exemple, ne serait pas du *ribâ*.

63. Cf. notamment NABHAN, *op. cit.* (cf. note 50), pp. 360-369, 380-384. Il s'inspire de QUTB, *Ma'rakat ... op. cit.* (cf. note 46), pp. 43-44 ; et de 'AWDA, *op. cit.* (cf. note 51), pp. 22-24 (sur les deux « lieutenances »). Quant à la conception classique

économiques et sociaux très étendus. L'Etat ne se contentera plus de lever l'impôt et de conduire l'armée, mais l'Etat islamique moderne sera arbitre, gestionnaire, provident. Il redistribuera la *zakât*. Il contraindra, fût-ce par la force armée, les récalcitrants à payer cette aumône obligatoire. A lui aussi de saisir les marchandises accaparées et monopolisées dans des buts spéculatifs. A lui d'instaurer et de contrôler un système bancaire sans *ribâ*. A lui de fixer les prix des biens et services, dans certaines circonstances. A lui d'évaluer où est l'intérêt commun, et en conséquence, d'exproprier et de nationaliser certains biens, ou de lever de nouveaux impôts. Bref le chef est le lieutenant (*khalîfa*) politique de Dieu, chargé d'appliquer autoritairement tout ce qu'exige la lieutenance (*khilâfa*) économique que les hommes exercent sur la terre. Le politique est au service de l'économique, lequel est au service de Dieu — c'est-à-dire, pour nos auteurs, au service de la communauté<sup>64</sup>.

Ce bref aperçu de ce que l'on appelle parfois le socialisme islamique permet de comprendre qu'il n'est pas étranger, dans ses orientations et ses conséquences, au « socialisme arabe ». Certains juristes musulmans, libérés aujourd'hui du fanatisme et de l'intégrisme des Frères, s'adresseront aux tenants du « socialisme arabe » à peu près en ces termes : Certes le socialisme est un système économique moderne, dont l'islam, bien sûr, n'a point parlé, mais reconnaissez que le droit islamique est loin de le contrecarrer, au contraire<sup>65</sup> ; et ce que nous recommandons ne se réduit pas à une simple bienfaisance individuelle, puisque nous donnons de larges pouvoirs économiques et sociaux à l'Etat. Tout comme le socialisme arabe, le socialisme islamique se veut étatique et autoritaire. Il ajoute la force mobilisatrice de la foi musulmane.

### **Un régime politique islamique moderne**

L'intégrisme des Frères tenait surtout à leur revendication politique. L'Etat islamique est, disaient-ils, *sui generis*, car on ne peut l'inclure dans aucune des espèces connues de régime politique<sup>66</sup>. En même temps,

du rôle de l'Etat dans l'empire musulman, cf. par exemple GOITEIN (S.D.) « Minority selfrule and government control in islam », *Studia islamica* XXXI/1970, pp. 101-116 ; et dans l'empire ottoman cf. notamment CHEVALLIER (D.), *op. cit.*, pp. 31 et sq.

64. Ibn KHALDUN, à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, estimait au contraire que le pouvoir, dans les pays musulmans, était exercé dans l'intérêt du gouvernant et non pas dans celui de la communauté. Cf. *Discours sur l'histoire universelle*, trad. V. Monteil, Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969, p. 616.

65. Cf. 'UTAYFI (Jamâl), « Al shari'a wa-al-dustûr al-dâ'im » (La Loi islamique et la Constitution définitive), *Al-ahrâm*, 14 juillet 1971.

66. Cf. 'AWDA, *op. cit.* (cf. note 51), pp. 102 à 113.

par une tendance apologétique qui abonde dans les écrits musulmans modernes, ils assuraient que le régime politique islamique serait éminemment conforme aux exigences modernes de démocratie, d'égalité et de liberté. Cette tendance apologétique et concordiste a infléchi l'intégrisme des Frères les plus doctrinaires. Les milieux musulmans reconnaissent aujourd'hui que la doctrine politique islamique ne s'appuie pas, comme le fait la doctrine sociale, sur des textes coraniques clairs et précis. Elle relève d'une tradition historique et juridique qui débute avec l'âge d'or des quatre premiers califes (632-661). Par conséquent les interprétations modernes de la politique islamique peuvent varier et suggérer des solutions assez souples<sup>67</sup>. L'héritage des Frères en cette matière semble abandonner la tentative de déduire toute une théorie politique moderne de la seule prescription coranique explicite en la matière, celle de la consultation ou conseil (*Shûrâ*). Cette tentative permettait de proclamer : Notre Constitution c'est le Coran ! La tendance actuelle, plus cultivée et plus modérée, s'en remet, comme il est de tradition, à l'ensemble des autorités juridiques musulmanes post-coraniques qui forment la Loi islamique (*shari'a*). Celle-ci contient plusieurs principes de gouvernement qu'il faut considérer comme « l'une des sources principales du Droit », mais non l'unique<sup>68</sup>. Nous voici loin de l'intégrisme des grandes années des Frères, quand ils estimaient que ne point appliquer la totalité de la *shari'a*, c'était pour le chef être impie et apostat, passible de la peine de mort, l'Ordre islamique formant un tout intégral. Bien sûr, pour les Frères, Nasser était cet impie, malgré son hypocrite bonne volonté. Aujourd'hui, au contraire, reprenant l'idée des réformistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la pensée musulmane égyptienne insiste sur la chance actuelle et le devoir d'un nouvel « effort d'interprétation » (*ijtihâd*)<sup>69</sup>, afin d'édifier une synthèse de droit public et civil à la fois authentiquement islamique et moderne. L'*ijtihâd* prend ainsi le sens d'un effort de rénovation idéologique, et non plus d'un retour étroit à la tradition primitive (fondamentalisme des Frères, à la suite de R. Ridâ).

Voici les traits principaux que l'authenticité islamique apporterait

67. Cf. WAFI ('Alî A.W.), *Al-musâwâ fi al-islâm* (L'égalité dans l'islam), Le Caire, 1966, et *Al-hurriyya fi al-islâm* (La liberté dans l'islam), Le Caire, 1968. Notamment, dans ce dernier ouvrage, pp. 91-108. L'auteur est, rappelons-le, l'éditeur et commentateur d'Ibn Khaldûn (édition du Caire, qui fait autorité).

68. 'UTAYFI, *art. cit.* (cf. note 59). C'est cette phrase qui passa finalement dans le texte de la Constitution de la République arabe d'Égypte du 11 septembre 1971, article premier. Cf. O'KANE (Joseph) « Islam in the new Egyptian Constitution. Some discussions in *Al-Ahrâm* », *The Middle East Journal*, vol. 26, n° 2, pp. 137-148.

69. Cf. WAFI, *Al-hurriyya ... op. cit.*, pp. 68 à 74.

## *Evolution de la pensée politique arabe*

à cette synthèse<sup>70</sup>. Premièrement, la source du pouvoir est la communauté, le peuple, qui doit s'exprimer par des élections. Rien n'empêche que de nos jours le vote se fasse au suffrage universel, même si, en doctrine traditionnelle, c'est un groupe de spécialistes et de notables qui est habilité à désigner le Chef. Deuxièmement, le Chef est normalement élu à vie. Les électeurs font envers lui un acte d'allégeance que l'on ne reprend que si son activité va clairement et gravement à l'encontre de Dieu. Ce régime, assure-t-on dans ce milieu de pensée, n'est point théocratique, car le pouvoir ne vient pas de Dieu directement, mais du peuple<sup>71</sup>. Il s'agit d'une démocratie originale, conclut-on, car ce régime n'est point monarchique puisque le pouvoir, de soi, n'est point héréditaire en islam. Remarquons, pour notre part, qu'il s'agit quand même d'un régime absolutiste, puisque l'allégeance est à sens unique, de bas en haut : il n'y a point de contrat proprement dit. Et d'autre part, reconnaissons que le pouvoir est personnel, car le Conseil (*Shûrâ*) qui doit aider le souverain, ne signifie pas, dans la tradition, une sorte de Parlement élu, mais plutôt un Conseil restreint de personnalités religieuses et politiques dévouées à la fois à la *Sharî'a* et au souverain. Certains jugent toutefois qu'aujourd'hui la *shûrâ* devra prendre la forme d'une Chambre de députés élus, tout comme le sera le souverain, au suffrage universel. Ils seront chargés de conseiller, mais aussi de contrôler le gouvernement du souverain, du président.

Quant aux tâches de l'Etat, nous avons déjà rapporté l'opinion la plus marquante dans la pensée politique et sociale héritière des Frères : ce sont des tâches économiques et sociales, dans le sens d'un socialisme d'Etat. La tradition de la politique islamique s'harmonise bien, selon cette opinion, avec l'absolutisme, tempéré d'un certain contrôle démocratique, qu'exige le socialisme autoritaire en vue du développement économique. Voilà donc ouverte la voie à « l'exercice du pouvoir par l'islam »<sup>72</sup>, car cet exercice, assure-t-on, est congénital à l'islam et, en même temps, il est indispensable au succès du socialisme en terre arabe. C'est que, à la différence du christianisme, l'islam « est une foi qui prend forme dans une Loi (*Sharî'a*), et une Loi qui n'est autre que l'interprétation et l'application de la foi »<sup>73</sup>.

70. Cf. 'AWDA, *op. cit.*, (cf. note 60) et WAFI, *op. cit.* (cf. note 61) pour tout ce paragraphe.

71. Ainsi est récusée la formule de L. Massignon : « Théocratie laïque égalitaire », reprise par L. GARDET, *op. cit.*, p. 31 sq. et 109 sq. Nous ne pouvons ici approfondir les différences d'interprétation entre islamologues modernes et penseurs musulmans arabes actuels.

72. Cf. 'AWDA, *op. cit.*, pp. 79-88. Et QUTB, *Ma'rakat... op. cit.* (cf. note 46), pp. 56 sq.

73. QUTB, *op. cit.*, p. 57.



La postérité de la pensée sociale et politique des Frères musulmans semble bien devoir contribuer, dans les années qui viennent, à un système qui pourrait s'appeler : socialisme arabe d'inspiration islamique. Cette idéologie, qui, des deux côtés de son inspiration, a en priorité un projet économique dont l'urgence est évidente, parviendra-t-elle à mobiliser les populations, à leur communiquer cette ferveur de produire et de grandir, que jusqu'à présent aucun régime arabe — faute d'idéologie mobilisatrice sans doute — n'a réussi à susciter<sup>74</sup> ?

En tout cas le mouvement de retour aux inspirations sociales et politiques islamiques ne nous semble pas obligatoirement intégriste et fanatique. Tout comme la révolution palestinienne a pu représenter une reprise de l'authenticité proche orientale, de même, mais tout autrement, le courant islamique postérieur aux Frères musulmans représente, depuis 1967, une remontée de l'authenticité islamique. Nouveaux avatars d'un double mouvement déjà nettement perceptible dans les années 50, et dont le mystérieux incendie du Caire le 26 janvier 1952 fut un symbole<sup>75</sup>. Le premier courant tire aujourd'hui parti des théories révolutionnaires mondiales héritées de Marx et de Mao, le second courant sollicite la théorie du socialisme arabe qui, lui-même, cherche des racines historiques, traditionnelles. Dans les deux cas la pensée politique héritée de l'Occident est contestée, non seulement en fait mais de manière consciente et explicite. Le courant islamique actuel, en effet, offre à chaque citoyen arabe musulman de s'identifier à la vaste communauté musulmane ou du moins à la communauté arabe comme communauté musulmane privilégiée. Après quoi, la doctrine sociale et politique de cette *umma* (communauté, nation) est appelée à être interprétée et appliquée avec ardeur dans les diverses provinces grâce à des Etats modernes d'inspiration islamique dont la tâche prioritaire est économique et sociale. La mission de chacun de ces Etats est nationale-islamique, mais aucun d'eux, bien entendu, n'est perçu comme un Etat qui coïnciderait avec la « nation musulmane ».

Cette double remontée aux sources, proche-orientales d'un côté et islamiques de l'autre, nous rend-elle l'Orient arabe plus étranger qu'il n'était ? Il n'est pas impossible que d'autres courants de la pensée arabe, moins marquants depuis 1967 mais solidement établis, l'emportent et retrouvent un nouveau souffle. La logique des Etats nationaux peut fort bien s'imposer, à l'aide des communistes arabes et des hommes de

74. C'est la question que posait RODINSON (M.), *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966, pp. 230 sq.

75. Cf. BERQUE (J.), *L'Egypte : impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 705-709.

gouvernement. Mais pour combien de temps, si les racines culturelles du Proche-Orient arabe et musulman ne sont que peu touchées et mobilisées ? Aussi nous faut-il revenir à la formulation de notre hypothèse, et chercher comment des penseurs arabes l'ont exprimée et expliquée récemment.

### III. MÉDITATION ARABE SUR LE PROCHE-ORIENT ARABE

Un souffle d'autocritique a saisi les esprits arabes à la suite de juin 1967, pour donner forme à des méditations déjà anciennes, souvent non publiables en langue arabe. L'essentiel de telles méditations concerne, bien sûr, l'identité arabe, et particulièrement l'identité de l'être politique arabe. Sans doute nous aideront-elles à mieux connaître, à comprendre peut-être, ce que, par hypothèse, nous appelions une sensibilité politique proche-orientale spécifique.

Un premier cri de révolte contre soi-même annonce que l'islam, « forme inséparable de nos conduites et de nos coutumes », est inconciliable avec la science moderne<sup>76</sup>. Il faut s'attaquer directement et sans partage à cette mentalité religieuse, sans attendre d'effet magique ni de l'évolution économique ni du nationalisme arabe nassérien ou ba'athiste. La catastrophe de juin 1967 est due en tout et pour tout à la dualité, dans la conscience arabe, entre la science et la mentalité religieuse. Ce n'est pas à la matière ni d'abord à l'économique qu'il faut s'en prendre, mais à l'esprit, à la raison, à la culture, aux valeurs<sup>77</sup>. Une autre nuance du même cri consiste à prêcher l'urgence d'un renouvellement profond des conceptions islamiques<sup>78</sup> : que l'on découvre que le Coran, Parole créatrice de Dieu, somme l'homme de répercuter politiquement et socialement la formidable créativité divine ! Que l'on perçoive la Loi révélée (*Shari'a*) comme ce qu'elle est, « un principe permanent de dynamisme et de renouvellement »<sup>79</sup>.

Or, les sociétés arabes ont un besoin pressant de renouvellement, à commencer par celui de la raison et des méthodes de pensée. En effet,

76. 'AZM (S.J.), *Nadq al-fikr... op. cit.* (cf. note 27), p. 17, et *passim*.

77. 'AZM, *op. cit.* Dans le même sens, sur ce point-là seulement, SA'AB (Hasan), *Tahdith al-'aql al-'arabi. Dirâsât hawla al-thawra al-thaqâfiyya al-lâzima li-al-taqaddum al-'arabi fi al-'asr al-hadîth* (Modernisation de la raison arabe. Études sur la révolution culturelle indispensable au développement arabe à l'époque moderne), Beyrouth, 1969, p. 162.

78. SA'AB, *op. cit.*

79. *Op. cit.*, p. 101.

Olivier Carré

« la raison arabe est encore pré-scientifique, pré-expérimentale »<sup>80</sup>. Telle est la clef du sous-développement de la région. Le sursaut politique arabe des cinquante dernières années ne s'est pas accompagné d'un sursaut scientifique. La recherche scientifique dans les pays arabes est très faible. Plus radicalement, on en reste à des formes de pensée abstraites et médiévales au lieu d'une culture scientifique expérimentale. Il faut donc une mutation des modes de pensée, « une révolution culturelle, afin d'accéder au progrès technologique »<sup>81</sup>. Il faut insuffler dès l'enfance « une conscience du développement économique ... une éducation à la planification »<sup>82</sup>, grâce à l'école et grâce à un Etat fort. Pour ce faire, on a le droit de recourir à la violence, mais le risque d'anarchie serait grave.

Après cette double interpellation, soit anti-religieuse, soit réformiste et mystique, tâchons, grâce à trois études remarquables, d'analyser plus profondément les structures profondes des sociétés arabes actuelles.

### 1. Communautarisme et pensée poétique

Les deux premières recherches sont sociologiques et s'inspirent d'Ibn Khaldûn, tant il est vrai que les sociétés arabes ne peuvent être aujourd'hui comprises sans une connaissance préalable du grand sociologue, historien et jurisconsulte musulman. Nâsif Nassâr, comme Alî al-Wardi, avaient en effet déjà produit, en arabe ou en français, des études approfondies sur Ibn Khaldûn.

Le premier entreprend maintenant une étude critique de « la société communautariste »<sup>83</sup>. Il n'y est pas question seulement de ce que l'on est convenu d'appeler le confessionnalisme, mais d'une structure socio-culturelle communautariste (*tâ'ifiyya*) à laquelle le confessionnalisme sert de base. Au préalable, dit l'auteur, admettons que les deux constituants essentiels d'une société sont, d'une part, la civilisation matérielle, et d'autre part, la culture comme esprit d'une société. Par exemple, la société industrielle est d'abord un esprit, une culture, industrielle. Or le communautarisme n'est pas un élément phénoménal ou partiel des sociétés arabes, mais un « fait social global »<sup>84</sup>, qui affleure dans tous les domaines de la vie sociale. Il est faux de croire à la disparition pro-

80. *Op. cit.*, p. 15.

81. *Op. cit.*, p. 20.

82. *Op. cit.*, p. 184.

83. NASSAR (Nâsif). *Nahwa mujtama' jadid. Muqaddimât asâsiyya fi naqd al-mujtama' al-tâ'ifi* (Pour une nouvelle société. Introduction à la critique fondamentale de la société communautariste), Beyrouth, 1970.

84. *Op. cit.*, p. 103.

## *Evolution de la pensée politique arabe*

gressive automatique de cette structure socio-culturelle par l'effet de l'évolution économique.

Le communautarisme se nourrit d'un attachement quasi instinctif et d'un esprit de corps (*'asabiyya*, concept de Ibn Khaldûn), dont l'origine est la naissance et la tradition familiale. C'est le même esprit que l'esprit tribal, lequel s'est perpétué dans les communautés confessionnelles et locales lors de la disparition des tribus au cours du Moyen-Age. Le communautarisme est le phénomène central de l'histoire du monde arabe, ancienne et moderne. « Par l'appartenance communautaire, on est plus proche de son frère de communauté que de son concitoyen non frère »<sup>85</sup>. Et si la politique a toujours tenu une grande place dans la sensibilité arabe, c'est toujours par la médiation des « communautés », et non par un sens civique direct. Le système politique et administratif libanais actuel correspond au degré maximal du communautarisme.

Face au communautarisme, les classes sociales au sens propre s'ébauchent à peine. Parlons plutôt de « formations de classe ». Et « le sentiment de classe, s'il existe, reste toujours plus faible que l'esprit de corps communautariste »<sup>86</sup>. Le concept de lutte des classes est inadéquat, dans le monde arabe actuel, pour aider la société à briser le carcan communautariste.

A l'inverse, le parti politique peut jouer un rôle moteur, révolutionnaire. En effet, il possède tous les éléments constitutifs de la communauté : foi, attachement irrationnel, organisation solidaire, et, en outre, une cohésion interne plus forte que dans la communauté, puisque l'adhésion est personnelle, par libre décision et non par acte de naissance. L'obstacle, c'est que les partis, en général, émanent directement des communautés — tel est le cas de la plupart des partis libanais. Un parti non confessionnel ni « communautariste », mais nationaliste, serait exactement ce qu'il faut pour surmonter le communautarisme sur son propre terrain, avec un esprit de corps semblable au sien.

Il faudra encore combattre la culture communautariste, et la remplacer par une culture laïque et scientifique. La culture communautariste est à la fois théologique et « sensualiste ». Elle adopte en effet, et en même temps elle apprécie toutes choses, non pas d'après une mesure universelle, mais d'après les sensibilités immédiates de la communauté. Il reste donc un long travail à accomplir. Le communautarisme politico-administratif finira par céder, mais le communautarisme lui-même ne cèdera pas de si tôt. La seule voie efficace, c'est l'industrialisation, qui

85. *Op. cit.*, p. 143.

86. *Op. cit.*, p. 162.

apprendra à produire les objets et pas seulement à les consommer. La planification économique doit faire partie d'une vaste révolution politique et culturelle sous peine de tomber dans les schèmes communautaristes. Se contenter, comme l'a fait naguère l'IRFED au Liban, de prêcher la justice sociale, c'est répéter à qui veut l'entendre qu'il y a des disparités géographiques, autrement dit des rivalités entre régions, entre communautés. Or, les vertus sociales, chacun désire les pratiquer, mais dans le cercle bien précis de sa communauté propre.

C'est le même type d'analyse sociologique que mène Alî Wardî, à partir, cette fois, de l'histoire irakienne, ou plus généralement de l'histoire moderne du monde arabe<sup>87</sup>. Il constate d'abord les fonctions et les évolutions de l'esprit de corps (*'asabiyya*), si bien analysées par Ibn Khaldûn. L'esprit de corps tribal se transforme en « esprit de corps du quartier, lequel se transforme éventuellement en un esprit de corps plus large, que nous nommons l'esprit de corps communal »<sup>88</sup>. A ces deux niveaux, s'ajoute « le confessionnalisme qui n'est rien d'autre qu'un modèle déterminé d'esprit de corps... En effet, il repose sur l'appartenance sociale plutôt que sur le principe religieux ou sur le désir de préserver les enseignements de la religion... Chaque faction confessionnelle se représente elle-même comme une tribu »<sup>89</sup>. Le tribalisme, ou la « bédouinité » — expression précise et précieuse d'Ibn Khaldûn —, n'est certes pas confiné à la vie nomade ou rurale ; il qualifie toute la vie sociale, même les activités urbaines les plus variées : commerce, artisanat, travail industriel, criminalité, politique, religion, logique. Arrêtons-nous à ces trois dernières fonctions.

Dans la vie politique, le sens patriotique est inexistant à l'époque ottomane, et à peine sensible aujourd'hui. C'est que l'intercession religieuse et la médiation politique ou administrative constituent l'attitude essentielle. « Le principe de l'intercession provient de la nature du pouvoir à laquelle les gens sont accoutumés depuis des siècles, et qui se reflète par une croyance religieuse »<sup>90</sup>. C'est que les habitudes sociales engendrent les pratiques religieuses des masses, qui, à leur tour, entraînent la caution inévitable des hommes de religion. De la sorte, une éthique religieuse et politique, qui n'est nullement islamique, s'est imposée avec un succès durable indéniable. Dans la vie politique actuelle, chaque citoyen, gouverné ou gouvernant, pratique avant toute chose la

87. WARDI (Alî). *Lamahât ijtimâ'iyya min târîkh al-'Irâq al-hadîth* (Regards sociologiques sur l'histoire moderne de l'Irak), 2 vol., Bagdad, 1969, 1971.

88. *Op. cit.*, tome I, p. 21.

89. *Op. cit.*, tome I, p. 22.

90. *Op. cit.*, tome I, p. 14.

médiation, l'intervention, la recommandation. Politique et religion s'allient à une logique propre qui se ramène volontiers à la dialectique classique et à la rhétorique. Le but est toujours apologétique, car la raison du groupe est *a priori* la raison véridique, conformément à l'adage bédouin fondamental : « Secours ton frère, qu'on lui fasse ou qu'il fasse tort ».

Nous atteignons par là les racines de l'esprit de corps, de la bédouinité, du tribalisme, en tant que structure socio-culturelle. C'est ce que Wardî désigne comme « mode de penser poétique »<sup>91</sup>, ou comme « raison fervente ». Le poète, mais aussi le penseur et le discoureur, depuis la société arabe anté-islamique jusqu'à nos jours, exercent la fonction sociale de « soutien de la tribu »<sup>92</sup>. « Ils ont élargi le cadre de la tribu en en faisant le peuple, la patrie, la nation... Seule la forme de l'esprit de corps a changé, tandis que son contenu reste inchangé. Les poètes considèrent toujours leur peuple, leur patrie, leur nation, à la manière dont le poète bédouin regardait sa tribu »<sup>93</sup>. Cette manière de raisonner est aux antipodes de la raison politique moderne. La guerre n'est plus une affaire de ferveur ou de poésie. L'économie moderne de développement s'oppose au « souci d'un profit rapide obtenu grâce à une victoire immédiate plutôt que d'un gain à long terme »<sup>94</sup>. En exprimant autrement la même chose, la politique, l'administration, l'économie, bref la civilisation moderne, exigent le principe individualiste : « Il faut considérer l'individu sans plus tenir compte de l'esprit de corps, des liens de parenté et de voisinage, de l'amitié ou de la préférence personnelle... »<sup>95</sup>.

Ce serait une grave erreur, ajoute Wardî, que de croire à la conciliation des deux systèmes de valeurs. « Il y a une contradiction entre la civilisation moderne et nos valeurs anciennes, car celles-ci se sont formées dans une société bédouine ; si elles dominaient une société moderne, elles mèneraient à la décadence et à la destruction de cette société ». Voilà pourquoi, dit Wardî, le trait principal de la culture arabe actuelle, c'est l'ambivalence. « Tout homme arabe tant soit peu cultivé a une personnalité ambivalente — sinon psychologiquement dédoublée. Il contredit quotidiennement, dans sa vie, les principes et les valeurs de la modernité, qu'il défend mordicus dans ses paroles et ses écrits. Cela n'est d'ailleurs qu'une nouvelle forme d'ambivalence qui succède à

91. *Op. cit.*, tome I, p. 324.

92. *Op. cit.*, tome I, p. 310.

93. *Op. cit.*, tome I, p. 314.

94. *Op. cit.*, tome I, p. 299.

95. *Op. cit.*, tome I, p. 305.

l'antinomie traditionnelle des sociétés musulmanes comme de toute société idéologique »<sup>96</sup>. L'auteur a déjà parlé précédemment de l'antinomie entre l'islam et les coutumes tribales et religieuses non islamiques<sup>97</sup>.

Comment envisager l'avenir des sociétés arabes ? Non pas en prêchant « la cité vertueuse » utopiste, dans la tradition des philosophes arabes classiques, ni en aménageant l'ambivalence à l'aide d'un clergé musulman habile à la casuistique. Cela ne sert de rien, écrit Wardî. Il n'y a pas de mutation de la nature humaine, et le même esprit de rivalité bédouine et tribale fera toujours partie de cette nature, tout particulièrement dans le monde arabe, dont la géographie et l'histoire ont accentué ce trait. Si la religion décline, « elle est remplacée par le nationalisme, de manière inconsciente », ou par « l'idéologie communiste antinationaliste ». « Il serait temps, dit A. Wardî, de se concentrer sur les sociétés locales réelles — irakienne, syrienne, etc. — et non plus seulement sur la société nationale-arabe qui fait l'objet de sermons plutôt que de présentations en termes objectifs »<sup>98</sup>. Là réside en grande partie la cause de la catastrophe de juin 1967 : la défense de la nation arabe était un but trop abstrait.

Le ton de A. Wardî n'est guère optimiste. Mais l'important, de notre point de vue, c'est que, par une analyse différente, il retrouve ces sensibilités politiques arabes que N. 'Allûsh avait soulignées grâce à l'étude de l'expérience palestinienne actuelle. D'autre part, comme N. Nassâr, le sociologue irakien invite à une nécessaire et douloureuse mutation socio-culturelle, mais l'un et l'autre entendent partir des structures mentales et sociales existantes. H. Saab cherche même à puiser dans le dynamisme propre de l'islam, vécu à nouveau et en profondeur.

## 2. Parole et nation

La troisième étude dont nous parlions est une recherche de philosophie politique du philosophe syrien Antûn Makdissi, à propos de réflexions sur le marxisme<sup>99</sup>. D'où vient « l'incompréhension entre nous,

96. *Op. cit.*, tome II, p. 323.

97. Il est intéressant de remarquer une analyse semblable sur la société musulmane comme « société idéologique » chez RODINSON (Maxime), *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966, pp. 85 sq. Quant au thème de l'ambivalence, c'est une des idées chères à J. Berque. Cf. BERQUE (J.), CHARNAY (J.-P.) et al., *L'ambivalence dans la culture arabe*, Paris, Anthropos, 1968. Sur l'antinomie entre la culture proche-orientale et l'islam, cf. notamment BERGER (Morroe), *Islam in Egypt today*, Cambridge, University Press, 1970, p. 130.

98. *Op. cit.*, tome I, p. 317.

99. KHASH (Sulaymân), MAQDISI [Makdissi] (Antûn), *Al-marksiyya. 'Arad watahlil* (Le marxisme. Présentation et analyse), Damas (ronéotypé), Bureau culturel du Parti Ba'ath,

## *Evolution de la pensée politique arabe*

Arabes, et les Occidentaux quand ils contestent notre arabisme et notre concept de nationalisme arabe »<sup>100</sup> ? C'est que l'Europe, certaine, depuis fort longtemps, de détenir la vraie civilisation et l'humanisme vrai, a une certaine idée de la nationalité sous sa forme juridique, étatique, « tandis que, pour nous, le concept de nation (*umma*) signifie bien davantage »<sup>101</sup>. Le malaise s'accroît encore du fait que les penseurs arabes aujourd'hui s'alignent sur la conceptualisation occidentale. Ainsi la devise du Ba'ath : « Une nation arabe une, détentrice d'une mission éternelle », selon Makdissi, provient de l'ambiance romantique nationaliste de l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle, précisément pour répondre au défi européen. Le défi lui-même imposait à la riposte son langage à lui. De là vient ce tragique dédoublement de la personnalité arabe aujourd'hui : deux langues, deux cultures, deux êtres pour ainsi dire<sup>102</sup>. Comment redire avec exactitude le caractère propre de la culture arabe, sémitique, proche-orientale, se demande Makdissi ?

La caractéristique de cette culture, c'est, dit-il, la parole, la manifestation claire, le « kérygme » — mot qui lui semble bien rendre le *bayân* de l'arabe. L'Occident, par son héritage grec, se concentre sur le concept et sur la praxis, encore que, par son héritage sémitique qu'il doit au christianisme, il se voit aussi ouvert à la contingence, à la liberté et au langage comme signe personnel. Cet héritage chrétien dessine en Occident un courant de pensée et de sensibilité où le dialogue et la compréhension avec les Arabes sont possibles. C'est même peut-être le sens sémitique de la contingence des êtres, et donc de leurs liaisons réciproques à la manière de signes et de signifiés, qui a permis à l'Occident de bouleverser la logique conceptuelle des Grecs et, par suite, d'entrer dans la voie des grandes recherches scientifiques modernes. Ainsi l'Occident n'est pas étranger à l'Orient sémitique, il s'en faut. Seulement il a réussi une synthèse du sémitique et de l'hellénique, que la culture arabo-islamique n'a nullement réussie<sup>103</sup>. En bref, dit Makdissi, la raison arabe s'attache à l'individuel et au singulier plutôt qu'au groupe et au concept, à la liberté plutôt qu'à la raison, à la connaissance auditive plutôt qu'à la vision, au dévoilement d'une volonté

1968. S. Khash, alors ministre de l'Éducation nationale, n'a écrit dans ce gros cahier que quelques pages sans intérêt.

100. *Op. cit.*, p. 182.

101. *Op. cit.*, p. 182.

102. *OP. cit.*, p. 235.

103. *Op. cit.*, pp. 235, 240 et 238. Makdissi reconnaît à ce propos sa dette envers Massignon, Berque, Gardet et Paul Ricoeur. Comp. Wardi, supra : Makdissi estime que la raison arabe, loin d'être pré-logique et non scientifique, a une logique concrète, expérimentale, pratique.



plutôt qu'à la déduction rationnelle, à la contingence continuelle plutôt qu'à la nature et à l'organisation stable des choses, à une mission confiée d'en haut au jour le jour plutôt qu'à une Nécessité ravie aux dieux une fois pour toutes <sup>104</sup>.

La philosophie politique arabe découle de cette mentalité <sup>105</sup>. La révolution islamique du VII<sup>e</sup> siècle s'y enracine profondément puisqu'elle réussit à soumettre les libertés individuelles (des personnes et des groupes familiaux) à la liberté supérieure de l'*umma* (communauté de la foi), dit Makdissi. L'organisation tribale et aussi bien celle de l'islam classique, sont essentiellement individualistes ; l'*umma* islamique élargit seulement la solidarité, sous un chef prophète. S'il y a révolution, elle est homogène au milieu. Là est l'origine propre de la nation dans le monde sémitique, et singulièrement de la nation arabe dont le grand moment fut la révolution islamique. Comme A. Wardî, A. Makdissi donne raison à Ibn Khaldûn, selon lequel le nerf de l'Etat arabe c'est l'esprit de corps (*'asabiyya*), tandis que chez Aristote c'est la Constitution ou la Loi — la raison et non l'affectivité.

Rien d'étonnant à ce que, dans l'expérience arabo-musulmane, l'appartenance soit toujours personnelle. Chaque citoyen appartient de plus ou moins près au prince, au calife, et c'est le degré d'appartenance politique qui détermine les classes sociales. Rien d'étonnant non plus à ce que Makdissi voie dans l'Etat une volonté de puissance et pas seulement une rationalité. « L'Etat est aussi, dit-il, l'institution qui détient en propre le droit légitime d'exercer la violence, en tant que c'est lui qui décrète et dit le sens » <sup>106</sup>, idée chère à Ibn Khaldûn encore une fois, et qu'on trouvera aussi en Occident mais sur un mode mineur (cf. Nietzsche et M. Weber). Ainsi, dans la philosophie politique arabe, à la différence de la grecque et de l'européenne, la citoyenneté n'est pas l'appartenance première, et l'Etat n'est pas d'abord et surtout une Loi mais l'un des cercles d'appartenance et de loyauté, ou encore l'Etat n'est que l'une des expressions de l'appartenance nationale. Makdissi récuse donc les théories occidentales de la nation, qui correspondent à une expérience historique et à une culture particulières. Marx lui-même, dans son projet internationaliste et, finalement, anti-étatique, reste foncièrement national selon Makdissi, en tant que toute son analyse et son champ d'expérience sont exclusivement occidentaux. Certes la nation arabe n'échappe pas aux définitions et descriptions occidentales

104. *Op. cit.*, pp. 398 sq. Comparaison de Wardî, *supra*, sur l'individualisme et le communautarisme ; pour Makdissi, les deux traits vont ensemble.

105. *Op. cit.*, *passim*, pour tout le paragraphe qui vient.

106, *Op. cit.*, p. 166.

## *Evolution de la pensée politique arabe*

classiques, mais elle y est à l'étroit. Pour connaître le nationalisme arabe, il faudra commencer par créer de nouvelles méthodes d'analyse socio-politique. Makdissi s'y essaye.

La nation, dit-il, premièrement « c'est une unité sociale », c'est-à-dire essentielle à la sociabilité en tous temps et tous lieux, même avant l'organisation d'Etats au sens occidental complet. « La nation arabe, par conséquent, s'est formée avant l'établissement d'une entité politique unifiée et s'est perpétuée après l'éclatement de cette unité politique »<sup>107</sup>. La nation, c'est en effet, deuxièmement, un donné historique, et le palier des aspirations est décisif, car c'est elles qui élaborent, à chaque âge, de nouvelles significations. « Le passé s'ouvre ainsi de l'intérieur afin de se mettre au service de l'avenir arabe »<sup>108</sup>. La nation c'est donc surtout une surrection (*Ba'th*) à l'intérieur d'une tradition, d'une continuité. Troisièmement enfin, la nation est expression, par des institutions et un Etat, par des œuvres de culture et une langue. En bref, la nation telle que l'entend un Arabe, « c'est un donné social et historique à divers paliers intégrés, chaque palier ayant sa spécificité et aussi son évolution propre, sans que l'on doive pourtant l'isoler des autres »<sup>109</sup>. Trahirons-nous Makdissi en disant que, pour lui, la nation c'est la culture (par opposition à : nature) en tant qu'elle porte un destin et un projet politiques, au sens large de ce terme ? Cette manière d'aborder la question nationale et le problème du politique nous paraît prometteuse pour quiconque, Arabe ou non, sémite ou grec, désire mieux connaître, et comprendre peut-être, la politique arabe et le nationalisme arabe.

### **Conclusion**

En compagnie de certains des jeunes penseurs arabes, sociologues ou philosophes, nous cherchions à ausculter la vie politique arabe en nous départissant quelque peu de la logique européenne en science politique. Le courant de pensée récent qu'anime l'idée palestinienne de résistance et de révolution, accentuée, nous semble-t-il, la distance que prend l'Orient arabe vis-à-vis du principe de l'Etat national et de la logique qui en découle. Pareillement, la remontée au grand jour de la doctrine sociale et politique islamique moderne, héritière des Frères musulmans et, au-

107. *Op. cit.*, pp. 382 et 383.

108. *Op. cit.*, p. 387.

109. *Op. cit.*, p. 372.

delà d'eux, du mouvement réformiste de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, redonne vigueur à la méfiance instinctive à l'égard de la philosophie occidentale de l'Etat, de la nation, ou même de l'internationalisme européen d'un Marx. Notre hypothèse de recherche aide-t-elle à comprendre moins mal le succès relatif et le contenu de ces deux courants d'idées les plus marquants de l'après-guerre éclair ? Elle est en tout cas exprimée en profondeur par les études critiques que nous avons analysées dans les dernières pages. Ces études nous montrent d'une part les racines des sensibilités politiques proche-orientales : ce sont les traits propres d'une raison sémitique, proche-orientale, arabe. Mais d'autre part elles insistent sur le désir d'une mutation très grande de l'Orient arabe, à commencer par sa raison, sa mentalité, alors que les orientalistes ont souvent tendance à figer l'Orient dans des invariants, des structures socio-culturelles propres définitives. Les deux points principaux de la difficile et urgente mutation culturelle concernent, selon ces études critiques, la science et l'Etat. Il faudra faire craquer de l'intérieur les structures tribales, communautaristes, qu'a prises le sentiment de loyauté locale, familiale, interpersonnelle. L'Etat national à la mode occidentale représente alors un modèle possible, qui se trouve d'ailleurs réalisé à peu près en Israël. Mais le patriotique, le local, le provincial, n'a pas de sens complet en dehors du national-arabe ou islamique, même pour l'Etat égyptien qui, à première vue, vérifie le modèle occidental. Pour l'appartenance à la vaste communauté, l'Occident n'offre pas de modèle satisfaisant. Sa théorie de la nation dans ce cas est étriquée et juridique. Le malaise intellectuel profond des Arabes en quête de construction nationale, c'est, sans doute, qu'il leur faut eux-mêmes, du sein de leur expérience et de leurs structures sociales actuelles en mutation, élaborer une théorie politique et une sociologie proprement arabes, car la réalité sociale et nationale du Proche-Orient arabe échappe en grande partie à la sociologie et à la science politique apprises en Occident<sup>110</sup>.

Ce malaise intellectuel a des répercussions politiques tangibles, notamment à propos du type de relation avec l'Etat national israélien de marque européenne plus que de caractère sémitique, à propos aussi

110. De là l'intérêt du récent livre de Hasan SA'AB, *'Ilm al-siyàsa* (La science politique). Beyrouth, 1968. Il consacre en effet plusieurs chapitres aux sources arabes de la science politique, depuis Farâbî jusqu'à Ibn Khaldûn. Mais on est loin encore, avec ce manuel de 770 pages, d'une sociologie politique arabe, c'est-à-dire adéquate à la réalité arabe et à l'histoire de la pensée arabe. Plus ambitieuse est l'entreprise de VAN NIEUWENHUIJZE (C.A.O.), *Sociology of the Middle East. A stocktaking and interpretation*, Leiden, E.J. Brill, 1971 (une « sociologie non occidentale » du Proche-Orient, et en particulier du Proche-Orient arabe ; une « spécificité proche-orientale » qui doit secréter des concepts sociologiques propres et même des méthodes d'enquête et d'interprétation autres que les nôtres. Cf. pp. 15, 20, 26, etc...).

## *Evolution de la pensée politique arabe*

du genre d'union politique à laquelle la nation arabe voudrait accéder, étant entendu que le modèle hégémonique nassérien, malgré l'enthousiasme de son disciple Kadhâfi, est ressenti comme erroné, à propos enfin de la poussée « patriotique » palestinienne. Si un jour les Arabes atteignent ce qu'ils cherchent ainsi, alors, comme certains de leurs penseurs le croient, leurs découvertes réveilleront peut-être en notre Occident cette veine sémitique qui fait aussi partie de notre culture.